

PETER FORSBERG

## *En introduktion till queer teologi*

Vi smyger ut genom hotellets kasino för att slippa de hundratals människorna som samlats i en mobb på framsidan av hotellet för att skandera och spotta folk i ansiktet. Där finns förutom [de lettiska nazisterna] NSS också religiösa fanatiker från New Generation, som tidigare har stuckit åt mig ett flygblad där de varnar för homofascism och gaydiktatur och som när jag frågar vilka de är ler och svarar att de är ”Jesuskvinnor”. [—] [Det fanns] inte en enda polis utkommenderad då det tidigare samma dag kastades bajs och rutten frukt mot Pride-besökare som deltagit på [*sic*] en gudstjänst. Någon hade nämligen kommit på den i deras ögon briljanta idén att paketera sin avföring i plastpåsar, som sedan lastats i ryggsäckar. Sedan slängde de sin skit på de människor som de kallar homofascister och sjuka – men man kan ju undra vem som är sjukast i sammanhanget?

(Utdrag ur en krönika av RFSL:s dåvarande förbundssekreterare Jonas Hansson införd i Amnesty Internationals medlemstidning. Hansson 2006)

### *Ett historiografiskt dilemma*

**S**YFTET MED DENNA text är dels att teckna en bakgrund till den teologiska inriktning som på senare tid kommit att betecknas queer teologi, samt dels att ge en översikt över dess vanligaste teman

och problemställningar.<sup>1</sup> Innan jag ger mig i kast med den uppgiften skall jag dock först diskutera något kring terminologin. Att som jag kommer göra i det följande kalla en diskurs med rötter i 1970-talet för queer är givetvis en medveten anakronism som kräver sin förklaring. Min avsikt med detta är dock främst pedagogisk – jag hoppas bli tydligare genom att visa på hur den tankeströmning som *idag* kallas queer teologi, precis som andra queera diskurser, har rötter i 1970-talets emancipationssträvanden, post-stonewall. Jag använder också medvetet begreppet queer i en mycket bred bemärkelse och inkluderar i det – åtminstone i just denna text – även sådant material som inte nödvändigtvis står i en *queerteoretisk* tankefåra. Queer får alltså här fungera som ett paraplybegrepp som *både* omfattar identitetspolitiska projekt *och* identitetskritiska ifrågasättanden, allt för att kunna ta ett någotsånär samlat grepp på en mycket brokig samling teologiskt tänkande som sträcker sig över en period om närmare fyra decennier. Ett sådant val står givetvis inte fritt från kritik, till exempel skriver teologen Elizabeth Stuart att ”det är uppenbart att queer teologi skiljer sig radikalt” från den tidigare identitetspolitiska teologin som Stuart benämner *gay and lesbian-teologi* (Stuart 2003:90). Jag vill dock mena att en sådan skarp gränsdragning riskerar att bli polemisk snarare än användbar då den skapar en dikotomi av vad jag föredrar att se som en teoretisk och metodologisk *förskjutning*, även om jag delar Stuarts uppfattning att de teoretiska utgångspunkterna förändras över tid och att en del av den senare queera teologins ärende också handlar om ett avståndstagande från den essentialism som präglade de tidigare teologiska projekten.

Ett annat definitionsproblem som måste diskuteras är vad som avses med teologi. Också här väljer jag den breda vägen och behandlar både sådan reflektion kring trosfrågor som sker inom (eller i anslutning till) kyrkor och samfund och sådan som produceras inom aka-

demin. En tydlig avgränsning är dock att all teologi jag kommer behandla på ett eller annat sätt relaterar till kristen trosåskådning, vare sig teologin *i sig* är konfessionell eller ej. Exempel på queer teologi inom t.ex. judendom eller islam kommer inte behandlas även om det också skulle ha varit en spännande uppgift. Vidare kommer undersökningen primärt röra sig kring engelskspråkigt material även om vissa nedslag också görs på svenskt språkområde då det är relevant. Denna begränsning kommer sig främst av att det material som finns att tillgå i stort begränsar sig till brittiskt och nordamerikanskt.

### *Vad är egentligen problemet?*

Innan jag övergår till den genomgång av queer teologi som är det huvudsakliga ämnet för denna text så vill jag först med några ord nämna vad som kanske framstår som självklart, men ändå behöver beröras för tydlighetens skull: frågan varför? Uppfattningen att religioner spelar en avgörande roll i förtrycket av hbt-personer världen över kan knappast ifrågasättas, men vari grundas detta förtryck? Hur motiverar religiösa ledare att de försvarar diskriminering och förföljelse av människor vars kroppar eller begär inte uppfattas motsvara normen, som exempelvis i det så omtalade Åke Green-fallet från 2005, då en pingstpastor från Öland först dömdes men senare frikändes från åtal för hets mot folkgrupp efter att bland annat i en predikan ha sagt att homosexualitet ”är en djup cancersvulst [sic] på hela samhällskroppen” (Green 2005)?

Ett till synes måhända banalt, men ofta framfört svar är: för att det står så i bibeln. I kristna sammanhang är det framförallt sex bibelställen som brukar anföras som argument för att berättiga diskrimineringen av hbt-personer, där berättelsen om Sodom och Gomorra intar en särställning.<sup>2</sup> Dessa bibelställen, gärna i kombina-

tion med någon form av argument om vad som är och inte är att betrakta som ”naturligt”, har använts (och används alltjämt) som stöd för uppfattningen att homosexualitet strider mot Guds vilja och därmed är syndigt och måste bekämpas eller botas. Denna sammanblandning av teologiska argument med tal om ”naturlighet” är dock inget modernt fenomen, utan har i alla tider präglat diskursen om likakönet begär. För en noggrann genomgång av hur denna diskurs uppkommit och utvecklats från biblisk fram till tidigmodern tid rekommenderas Mark D. Jordans *The invention of sodomy* (Jordan 1997). I vår samtid har som Foucault visat dock naturlighet i viss mån fått stå tillbaka för en patologisering och psykologisering av sådant begär, vilket också avspelar sig i Greens predikan där bibelcitater blandas med tal om ”abnormiteter”.

### *Försiktighetens epok*

Den historiska översikt jag nu kommer teckna följer i stort den indelning i olika faser som ofta förekommer i olika verk som tecknat gayrörelsens skiftande historia, där Stonewall-händelsen i New York 1969 utgör en viktig vändpunkt.<sup>3</sup> Även om Stonewall inte i sig hade något med teologi eller religion att göra kom det nya självförtroende som förde den politiska kampen över i en ny fas även att indirekt påverka utvecklingen för synen på ”homosexualitetsfrågan” inom kyrkor och samfund. Man kan hävda att utan Stonewall och nymornad politisk kamp hade denna teologiska utveckling knappast kunna ske, även om det också före 1970-talets början förekom en viss försiktig islossning. Bl.a. publiceras redan 1955 i Storbritannien den banbrytande *Homosexuality and the Western christian tradition* (Bailey 1955) där författaren Derrick Sherwin Bailey, knuten till den engelska kyrkans *Moral Welfare Council*, förespråkar en syn

på homosexualitet som något genuint och inte med nödvändighet syndfullt. Han argumenterar för att den traditionella förståelsen av de tidigare diskuterade bibelställena som bevis för att homosexualitet måste fördömas baseras på en felaktig tolkning av bl.a. sodomiserättelsen och Tredje Mosebokens lagkod. Han föreslår vidare utifrån denna nya syn en rad förändringar av både kyrkans inställning och den då rådande brittiska lagstiftningen. Även om denna bok inte var ett officiellt dokument utgivet av den engelska kyrkan (ett sådant, betydligt mindre progressivt, hade samma författare varit med och producerat året innan) är den ändå att betrakta som en milstolpe i den queera teologins förhistoria.

Vid ungefär samma tid i Sverige konstaterade Svenska kyrkan i biskopsbrevet 1951 att trots att "[d]en som övar homosexuella handlingar bryter mot Guds bud" och att avkriminaliseringen två år tidigare därför inte får "tagas till intäkt för den uppfattningen, att homosexuella handlingar äro etiskt försvarliga" så "behövs [det] andra medel än fängelsestraff för att rädda en homosexuellt inriktad människa" (Svenska kyrkan 1951:14). Det skulle dröja ytterligare cirka två decennier innan Svenska kyrkans biskopsmöte tillsatte den utredning ledd av Holsten Fagerberg som 1974 utgav rapporten *De homosexuella och kyrkan* (Fagerberg 1974), vilken i allt väsentligt liknade Baileys tjugo år äldre bok. Med denna utredning inleddes dock den utveckling som 2009 ledde fram till att Svenska kyrkan både införde vigslar för likakönade par samt var först i världen med att viga en öppet lesbisk präst till biskop.<sup>4</sup> För en närmare genomgång av denna utveckling som inte vidare kommer behandlas här rekommenderas Jesper Svartviks utmärkta översikt i *Bibeltolkningens bakgator* (Svartvik 2006).

Under andra halvan av 1950-talet och början av 1960-talet läggs också grunden i främst Latinamerika för en ny teologisk inriktning

som kom att få stor betydelse inte bara för den senare feministiska teologin, utan också så småningom – som en effekt eller vidareutveckling av detta – för queer teologi. Denna nya radikala teologi, med ett tydligt politiskt inslag inspirerat av marxistiskt tankegods kom att kallas befrielsesteologi och den inspirerade så småningom även teologer i USA och Europa till att börja ifrågasätta vad som uppfattades som förtryckande strukturer inom kyrkor och samfund. Befrielsesteologins huvudärende var att hävda att det kristna budskapet om befrielse från förtryck även måste omsättas i praktisk handling och att Gud stod på de fattigas och de utsattas sida också i den världsliga kampen om makt och resurser. I den rika delen av världen kom dock den konkreta resursfördelningsaspekt av befrielsesteologin som var så central i det latinamerikanska tänkandet att hamna i skymundan när utsatthet istället identifierades med sociala orättvisor och ojämlikhet snarare än ekonomisk utblottning. Detta har också senare lett till kritik bl.a. från postkoloniala teologer som t.ex. Kwok Pui-lan (Kwok 2005).

### *Den queera teologins förstadium*

Den första vågen av feministisk teologi, vars blomstringstid kan sägas vara runt 1980-talets början och representerades av teologer som Mary Daly, Elisabeth Schüssler Fiorenza och Rosemary Radford Ruether, var alltså många gånger präglad av den latinamerikanska befrielsesteologins brott med den traditionella teologin och ansåg liksom den att politisk kamp var en självklar del av det teologiska arbetet. Att vara både ett kritiskt och ett konstruktivt projekt var lika självklart för den feministiska teologin som för andra feministiska projekt. Till skillnad från de tidiga latinamerikanska befrielsesteologerna som uteslutande var män och vars politiska kamp inte innefat-

tade några genusanalyser införde de feministiska teologerna dessa i sitt arbete. Den kyrkliga, såväl som det samhällseliga, könsmaktsordningen blev på så vis istället för fattigdomsbekämpning huvudfokus för den feministiska teologin. Genom att frågor kring kroppar och kön därmed fördes upp på den traditionellt så kroppsfientliga teologiska agendan öppnades så småningom också vägar framåt för en teologisk diskussion kring sexualitet. På detta stadium är det, precis som på den samhällspolitiska arenan i övrigt, i så fall endast tal om *homosexualitet* och inget annat. Det skulle dröja ända fram till efter millennieskiftet innan diskussionen kring transpersoners situation på allvar blev insläppt i de teologiska finrummen.

Även om det är svårt att teckna en rättvisande bild av den queera teologins tillblivelse utan att samtidigt tala om feministisk teologi, ingår parallellt med denna även andra komponenter i queer teologi. De står inte i direkt relation till vare sig det befrielseteologiska eller det feministiska projektet, utan kan snarare ses som en fortsättning av teserna i Baileys bok från mitten av 1950-talet. Under 1970- och 1980-talet kom särskilt två författare att framstå som speciellt viktiga för denna utvecklingslinje: jesuitprästen John J. McNeill och historikern John Boswell.

McNeill gavs efter flera års interna konflikter inom jesuitorden 1976 tillstånd att ge ut boken *The church and the homosexual* (McNeill 1976) som kan ses som en startpunkt för en helt ny teologisk gren, den som senare kom att kallas queer teologi. McNeills bok är den första i sitt slag att så entydigt plädera för en förändrad syn på homosexualitet och homosexuella personer, även om argumenten i mångt och mycket går tillbaka på bl.a. Baileys bok. Skillnaden är inte så mycket innehållslig som i tonen, vilket förklaras med att McNeill skriver tjugo år senare, när samhällsutvecklingen och den politiska kampen för homosexuellas rättigheter kommit så

mycket längre. En annan viktig skillnad är att, även om inte McNeill ännu medger det i sin första bok, skriver han utifrån sina egna erfarenheter som homosexuell. McNeill tvingades så småningom lämna jesuitorden och prästämbetet i romersk-katolska kyrkan, en historia som skulle komma att upprepas för andra queera teologer (McNeill 1998:xiii). Han fortsatte dock att skriva och i hans nästa bok har också McNeills teologi inspirerats av den latinamerikanska befrielse-teologin, vilket visar att den teologiska inriktning som McNeill kan sägas ha representerat mer och mer konvergerar med den feministiska teologin. John Boswell å sin sida gav 1980 ut den över 400 sidor tjocka *Christianity, social tolerance, and homosexuality* (Boswell 1980) som, även om den idag framstår som ett ”klassiskt essentialistiskt arbete” (Nissinen 1998:8), till dags dato är ett av de mest kompletta verk som behandlar religion och homosexualitet ur ett historiskt perspektiv. Trots att det inte rör sig om ett utpräglat teologiskt verk blev den ändå mycket betydelsefull för den tidiga queera teologin.

### *Queer teologi runt millennieskiftet*

Utvecklingen från 1970- och 1980-talets identitetsbaserade teologi till det som under 1990-talet börjar kallas queer teologi kan, som jag redan antytt, ses som en gradvis process. Något radikalt brott likt det som Elizabeth Stuart menar sig se är enligt min mening svårt att identifiera. Tvärtom visar det sig att de tidigaste exemplen på teologi som själv benämner sig som queer, i själva verket i mångt och mycket påminner om den tidigare producerade teologin. I Robert Goss' *Jesus acted up* från 1993 finns det tidigaste exemplet på förekomsten av begreppet ”en queer teologi” (Goss 1993:xviii). Även om Goss arbetar utifrån Foucaults genealogiska metod saknas här både



ifrågasättandet av stabila identiteter och sådan normkritik som är karaktäristisk för senare queerteoretiskt grundade analyser. Goss användning av begreppet queer är endast som synonym för gay and lesbian.

Drygt tio år senare har dock begreppet queer teologi kommit att få en innebörd som ligger närmare den idag ofta förekommande förståelsen av queer som ett norm- och identitetskritiskt projekt. Detta kan exemplifieras med ett citat från inledningen till antologin *The sexual theologian* från 2004, där redaktörerna Marcella Althaus-Reid och Lisa Isherwood beskriver queer teologi som ”ett politiskt och sexuellt queerande av teologi som går bortom det genusparadigm som präglat den tidiga feministiska teologins tänkande, men som också överskrider lesbian and gay-teologins statiska grundantaganden” (Isherwood & Althaus-Reid 2004:3). De fortsätter:

Med queer teologi [...] menar vi en rörelse och en allians som ifrågasätter teologins konstruktion av sexualitet. Queer teologi tar det queera projektet att dekonstruera heterosexuell epistemologi och förförståelse på allvar, men också att avtäcka det annorlunda, att i detta se Guds förtryckta ansikte (2004:5).

Diskussionen om epistemologiskt privilegium och situerad kunskap är som i andra queera projekt en central del också av det queera teologiska arbetet. Exegeten Ken Stone anser t.ex. att hans position som öppet homosexuell man utgör ett kriterium för varför hans teologi kan sägas vara queer. Utanförskapet i förhållande till den normativa heterosexualiteten ger en särskild, med David Halperins ord, excentrisk, position (Stone 2005:15). Liknande argument framför t.ex. Althaus-Reid och Isherwood och förklarar att queer teologi ”är en

teologi från marginalen som vill vara kvar i marginalen” (Isherwood & Althaus-Reid 2004:3). Robert Goss anger också sin identitet som homosexuell man som avgörande för sin teologiska reflektion och menar dessutom att ”inte heller kan någon som inte kommit ut som gay/lesbisk skapa [queer] befrielse-teologi” (Goss 1993:xvii). Hans bok *Queering Christ* från 2002 innehåller dessutom långa stycken av direkt självbiografisk text, något som Goss motiverar med att hans sociala situation är särskilt viktig för förståelsen av hans sexuella teologi (Goss 2005:xv).

Som tidigare visats var den queera teologins föregångare ofta upptagna med att på olika sätt, med bl.a. exegetiska eller psykologiska argument, vederlägga förtryckande tolkningar av specifika bibeltexter eller patologiserande påståenden om homosexuellas ”abnormitet” etc. Som framgår av t.ex. det ovan diskuterade Åke Green-fallet är detta fortfarande en viktig uppgift för queera teologer, men den queera teologins viktigaste ärende har på senare år ändå mer och mer kommit att bli det konstruktiva inslaget. Fokus har flyttats från att försvara sig mot bibliskt motiverad diskriminering till att skapa nya queera strategier för att utifrån queera erfarenheter av sådant förtryck skapa ny teologi som kan fungera befriande för – *i första hand* – dem vars erfarenheter det handlar om, d.v.s. gruppen hbt-personer.

Elizabeth Stuart menar dock att queer teologi inte bara riktar sig till den egna gruppen eftersom queerteorins mål enligt Stuart är ”att befria alla människor från samtida konstruktioner av sexualitet [...] och kön” (Stuart 2003:89) och därför är inte heller den queera teologins mål begränsat till någon särskild intressegrupp. Det kan måhända vara ett korrekt sätt att beskriva queerteori. Jag ställer mig ändå tveksam till Stuarts uppfattning att queer teologi därför inte längre är (ska vara?) ett situerat projekt som likt befrielse-teologin, varifrån många av de tidiga idéerna trots allt är hämtade, genom

(kyrko)politisk påverkan vill verka för förbättrade villkor för och minskad diskriminering av den egna gruppen. Stuart menar helt säkert inte heller att queer teologi är (eller ska vara) opolitisk, men hennes resonemang riskerar ändå att se förbi den viktiga diskussionen om vems ärende projektet går när hon talar om ”befrielse för alla”. Jag vill istället se skillnaderna mellan queer teologi och tidigare identitetsbaserad teologi som befinnande sig på de teoretiska och metodologiska planen, inte som en åtskillnad i syfte och mål. Vad gäller de metodologiska aspekterna delar jag däremot fullt ut Stuarts uppfattning om att queera är sådana projekt som ifrågasätter normer som berör ”alla människor” och för att visa hur detta kan se ut i den queera teologin, kommer jag nu ge några exempel på sådana queera strategier för normkritik.

Det första exemplet utgörs av queera läsningar av bibeltexter. Till skillnad från sådana exegetiska uppgifter jag berört ovan, vilka syftar till att bekämpa dominanta diskriminerande tolkningar – eller med Goss term: ”bibelterrorism” (Goss 1993:97) – syftar de queera bibelläsningarna istället till att skapa nya queera rum i texterna genom att, som Goss kallar det, outa texterna (Goss 2002:210). Gemensamt med andra queera läsningar är den radikalt text- och läsarorienterade hermeneutiska modellen där alla anspråk på autenticitet och ursprunglighet har fått stå åt sidan för subjektiva tolkningar ämnade att skapa mening för läsaren. Mary Ann Tolbert beskriver detta i sitt förord till antologin *Take back the word* (Goss & West 2000) på följande sätt:

För mig innebär det nya sättet [att tolka bibeln] i första hand ett kraftigt avståndstagande från alla anspråk på normativitet och läromässig prioritet som ges bibeltolkningar. Jag ifrågasätter inte bibelns avgörande roll för den tidiga kristendomen eller dess senare utvecklingsfaser, men jag tar avstånd från alla teologiska positioner som utgår ifrån bibelns auktoritet som sitt

primära rättesnöre för kristet liv i dagens värld eller i framtiden (Tolbert 2000:xi).

Ett annat exempel är hämtat från Marcella Althaus-Reids viktiga *Indecent theology* från 2000 där hon presenterar sin queera metod för Derrida-influerad dekonstruktion av sådan teologi som menar sig vara ”neutral” eller ”universell”. Metoden, som hon kallar att göra teologin oanständig (indecent), går ut på att genom att visa att all teologi i själva verket är sexualiserad, avslöjas att den är präglad av heterosexuell och patriarkal ideologi (Althaus-Reid 2000:64). ”Tänk t.ex. att Gud var bög. Varför inte” frågar Althaus-Reid exempelvis och fortsätter:

Låt oss, för att fortsätta denna tanke, tänka oss att Gud är utanför traditioner, att Gud överskrider traditionell sexualitet och att Gud tvärtom föreställer sig nya traditioner hela tiden. Varför inte Gud Bögen [God the faggot]? Varför inte Maria Himmelens Flata [Mary the Queer of Heaven]? Det faktum att ingenting är känt om Marias eller Guds sexualitet befriar dem (2000:67).

Varför tycker då människor att det är så hemskt att kalla Gud för bög, när sexualitet är något som öppet behandlas inom kristen teologi och när Gud är en lika instabil kategori som sexualitet? Hon avslutar resonemanget med att säga:

Om Gud eller Jesus Kristus inte kan kallas för bögar är det endast för att vi inte kan se det gudomliga utanför den Systematiska Sexuella Teologins begränsande strukturer som föga vet om kärlek utanför anständighetens reglerande system av kontrollerbara sexuella kategorier. Poängen är att det

inom teologin som inte kan göras oanständigt inte är värt att kallas för teologi eftersom det skulle betyda att "Gud", "Jesus" och "Maria" endast kan ges mening inom ett förbestämt heterosexuellt ekonomiskt system (2000:69).

Marcella Althaus-Reid tal om Jesus som bög är främst en teoretisk modell, men för Robert Goss är tanken mer bokstavligt förankrad i hans egen sexuella identitet. Goss beskriver att hans första minne av sexuell attraktion var riktad mot Jesus och förklarar att "många homosexuella katolska ungdomar har växt upp knästående med blicken fästad vid den korsfäste Jesus övertäckta genitalier och i hemlighet önskat att få lyfta undan höftskynket" (Goss 2002:138). Goss beskriver vidare sin relation till Jesus:

För mig har [mitt liv] varit en kärlekshistoria mellan mig, Jesus och andra människor. Jesus utvecklades från att ha varit en barndomsvän, till älskare och slutligen till den queera Kristus som kallade mig att komma ut ur garderoben och ut på gatorna som aktivistpräst (2002:3).

Ett sista exempel på en queer strategi får bli Ken Stones resonemang om kananéerna i Gamla testamentet. I "Queering the Canaanites" beskriver Stone hur dagens religiösa debatt kring homosexualitet många gånger handlar om ifall hbt-personer skall välkomnas av kyrkor och samfund eller ej, men enligt Stone rör sig detta i själva verket om ett dikotomt tänkande i kategorierna "innanför" eller "utanför" och menar vidare att samma resonemang har gällt det bibliska folkslaget kananéerna, vilka i tidigare bibelforskning helt oproblematiskt betraktats som ett homogent folkslag som bebodde Kanaans land innan israeliternas intog det (Stone 2004:110 f). Nyare forsk-

ning har dock visat att någon sådan skarp gränsdragning mellan kananéer och israeliter inte går att göra. Snarare tyder det arkeologiska materialet på att israeliterna i själva verket utgjorde en grupp inom denna kananeiska folkgrupp (2004:113–117).

Stone menar att denna traditionella uppdelning mellan israeliter och kananéer liknar den uppdelning som i vår tid görs mellan heterosexuella och homosexuella. Genom att sådana parallella binarismer synliggörs, kan enligt Stone exemplet med kananéerna användas till att ifrågasätta dikotomin heterosexuell/homosexuell (2004:130). Stone föreslår därför som en queer strategi att hbt-personer själva inträder i kananéernas ställe och utifrån denna underordnade position kritiserar dikotomin ”innanför”/”utanför” (2004:132).

### *Vägar vidare*

Den teologi jag hittills diskuterat har med få undantag varit fokuserad på sexuellt begär, därför kan man undra vart kropparna tog vägen. Svaret är dessvärre samma nedslående svar som så ofta i hbt-sammanhang: transpersoner och deras erfarenheter tenderar att bli osynliggjorda eller negligerade till förmån för den dominerande homosexualiteten, inom teologin såväl som inom andra fält där queera projekt bedrivs. De senaste åren har det dock hänt något i takt med att queer teologi vuxit och breddats till att nu också inkludera ett gryende transteologiskt fält där framförallt Justin Tanis *Trans-gendered* (Tanis 2003) framstår som det till dags dato viktigaste bidraget.

Utanför den anglofona världen finns som inledningsvis nämndes ännu inte så mycket gjort, men för några år sedan utgavs i Tyskland antologin *Schwule Theologie* (Schürger et al 2007) och på svenskt språkområde skedde ett genombrott 2005 då Lars Gårdfeldt var första svensk att disputerat på en avhandling som definitivt kan sorteras

in under beteckningen queer teologi, även om Gårdfeldt själv inte använder den termen (Gårdfeldt 2005). Tidigare hade Gårdfeldt dessutom tillsammans med konstnären Elisabeth Ohlson Wallin, känd främst för sin fotosvit *Ecce Homo*, vilken i sig är att betrakta som ett mycket viktigt bidrag till queer teologi, skapat *H.O.M.O. En helgonkalender* (Gårdfeldt och Ohlson Wallin 2004) med tolv omtolkningar av helgonlegender utifrån ett queert perspektiv. Kalendern fungerade dessutom som grund för Gårdfeldts avhandling, vilket kan ses som en vidareutveckling av de resonemang som fördes där. I skrivande stund pågår vid några av landets lärosäten dessutom arbetet med fler avhandlingar inom queer teologi, vilka beräknas bli färdiga de närmaste åren.

Ett parallellt spår till den queera teologi jag behandlat i denna text är radikalortodoxins queera projekt. Framförallt i antologin *Queer theology* från 2007 med Gerard Loughlin som redaktör återfinns några av de mest prominenta namnen inom denna primärt brittiska teologiska rörelse, även om inte alla artikelförfattare specifikt kan kopplas till denna strömning (Loughlin 2007). En viktig skillnad mellan dessa bidrag till queer teologi och de jag redogjort för i större detalj ovan är som jag ser det att den radikalortodoxa queera teologin saknar sådana politiska anspråk som måste vara kännetecknande för alla projekt som kallar sig queera. Detta är också det huvudsakliga skälet till att jag valt att inte vidare behandla dem i denna text, då en fullödig redogörelse för dessa skillnader inte låter sig göras på artikelns begränsade utrymme.

### *Stå kvar, stå queer!*

Som jag visat i denna text har de religiösa institutionerna och den traditionella teologin sällan eller aldrig befunnit sig i framkanten när det gäller frågor kring kön och sexualitet utan snarare tenderat att

”släpa efter” samhällsutvecklingen. Detta förhållande får dock inte tas för intäkt för att alla strävanden efter förändring bara är uttryck för ”politisk korrekthet” utan skall snarare ses som ett symptom på samfundens inneboende konservatism som begränsar utrymmet för progressiv teologisk reflektion.<sup>5</sup> Idén att all utveckling inom kyrkor och samfund i samma riktning som övriga samhället endast skulle vara en effekt av en önskan att tillfredsställa det politiska etablissemanget är en ren polemisk konstruktion. Den bygger på (den felaktiga) dikotomin Kyrka/Samhälle, en uppställning som i själva verket är ett kapitulerande inför det moderna projektets ansträngningar att förpassa religion till den privata sfären.<sup>6</sup> Men eftersom queera kroppar – i religioners namn – dagligen utsätts för förtryck och våld kan queer teologisk reflektion aldrig acceptera en sådan relativisering av teologins politiska potential. Queer är alltid redan politiskt och härur följer att queer teologi aldrig kan vara annat än politisk teologi (som om nu någon teologi skulle kunna vara apolitisk?). Queer teologi har därför avslutningsvis, med Marcella Althaus-Reids ord, en plikt att fortsätta utmana, fortsätta bråka och fortsätta finnas. En plikt att stå kvar – att stå *queer* – oavsett vad som möter:

[Ä]ven om queer teologi bara är ännu en utopi som spjärnar emot den heterosexuella ideologins dogmatik och visar att även genom att utmana heterosexuell ideologi kan vi ändå inte förändra världen, är det trots det vår plikt att existera. Att göra teologi som liknar att smeka Gud under hennes kjolar är en kärlekshandling och ett möte med det gudomliga ibland oss. Må vi tillsammans, med Guds välsignelse, alltid stå queer, i kärlek, mod och med en passion för rättvisa (Althaus-Reid 2004:109).<sup>7</sup>



## Slutnoter

1 Jag använder i denna text begreppet *queer teologi* snarare än *queerteologi* då det enligt min mening på så sätt blir tydligare att det rör sig om en teologisk inriktning som i någon mening säger sig vara queer, snarare än att det (bara) är en teologi för queera. Jfr *feministisk teologi* respektive *feministteologi*.

2 De sex bibelställen som ofta brukar anföras är 1 Mos 19, 3 Mos 18:20 med parallellställe 3 Mos 20:23, Dom 19, Rom 1:26-27 samt 1 Kor 6:9.

3 Jag är medveten om det problematiska i att använda begreppet *gayrörelsen* för att beskriva en rad olika politiska grupperingar med delvis olika agenda. Av utrymmesskäl väljer jag att i detta sammanhang inte vidare beskriva den politiska utvecklingen annat än antydningvis utan hänvisar istället till exempelvis Jagose 1996, Rosenberg 2002 eller liknande verk för den som önskar en fördjupning.

4 Kyrkomötesbeslutet om likakönad vigsel var en direkt följd av riksdagens beslut att göra Sveriges äktenskapslagstiftning könsneutral och beskylldes av dess motståndare för att ha varit förhastat, tre decenniers utredande till trots. Eva Brunne vigdes som världens första öppet homosexuella kvinna till biskop för Stockholms stift den 8 november 2009. Första öppet homosexuella man att vigas till biskop var Gene Robinson 2004 för episkopalkyrkan i USA.

5 Ett ständigt återkommande argument i den inomkyrkliga debatten – exempelvis inom Svenska kyrkan – är påståendet att sådan utveckling som inte överensstämmer med reformmotståndets övertygelser endast utgör ett uttryck för ”politisk korrekthet” och anpassning till samhällsklimatet. Genom denna typ av svepande anklagelser försöker man omyndigförklara bl.a. sådan teologisk reflektion som denna artikel behandlar. Samtidigt visar reformmotståndare själva prov på den mest märkliga argumentation vilket kan exemplifieras av Christian Braw då han i en debattartikel beskriver Svenska kyrkans nyligen fattade beslut att viga likakönade par som ”att man beslutat att präster skall välsigna det homosexuella samlaget”. Knappast ett teologiskt argument, utan snarare ett tydligt exempel på att motståndet till likakönade vigslar och andra reformer kring kön och sexualitet

många gånger handlar om vanlig unken homofobi och helt saknar teologisk grund (Braw 2009: 563).

6 För en diskussion om religionens och teologins roll i samtidens postsekulära situation hänvisas till Martinson 2007 och Sigurdson 2009.

7 [E]ven if queer theology is just another utopia kicking against the dogmatics of heterosexual ideology, proving that in the end not even by challenging heterosexual ideology can we transform this world, our duty is to exist. Doing theology as if touching God under her skirts is a duty of love and justice and an encounter with God among us. May we together, by the grace of God, stand always *queer* with love, courage and a passion for justice.

## Litteratur

Althaus-Reid, Marcella (2000): *Indecent theology: theological perversions in sex, gender and politics*, London.

— (2004): ”Queer I stand: lifting the skirts of God” i Althaus-Reid och Isherwood 2004.

— & Isherwood, Lisa, red. (2004): *The sexual theologian: essays on sex, God and politics*, London.

Bailey, Derrick Sherwin (1955): *Homosexuality and the Western Christian tradition*, London.

Boswell, John (1980): *Christianity, social tolerance, and homosexuality: gay people in Western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century*, Chicago.

Braw, Christian (2009): ”Bara kongress, inget kyrkomöte”, *Svensk Kyrkotidning* 51-52/2009.

Fagerberg, Holsten, red. (1974): *De homosexuella och kyrkan*, Stockholm.

Goss, Robert (1993): *Jesus acted up: a gay and lesbian manifesto*, San Francisco.

— (2002): *Queering Christ: beyond Jesus acted up*, Cleveland.

- Goss, Robert och West, Mona, red. (2000): *Take back the word: a queer reading of the Bible*, Cleveland.
- Green, Åke (2005): "Pingstpastor Åke Greens predikan i sin helhet", *Dagens Nyheter*, *Nätupplagan*, 2005-01-21, <http://www.dn.se/nyheter/sverige/pingstpastor-ake-greens-predikan-i-sin-helhet-1.347576>
- Gårdfeldt, Lars (2005): *Hatar Gud bögar? – teologiska förståelser av homo-, bi- och transpersoner – en befrielse-teologisk studie*, Diss., Stockholm.
- Gårdfeldt, Lars och Ohlson Wallin, Elisabeth (2004): *H.O.M.O. (helgon och martyrer och vi andra) – en helgonkalender*, Stockholm.
- Hansson, Jonas (2006): "Ett glatt pride inlästa på ett hotell i Riga", *Amnesty Press*. 3/2006.
- Isherwood, Lisa och Althaus-Reid, Marcella (2004): "Introduction: queering theology – thinking theology and queer theory" i Althaus-Reid och Isherwood 2004.
- Jagose, Annamarie (1996): *Queer theory: an introduction*, New York.
- Jordan, Mark D. (1997): *The invention of Sodom in Christian theology*, Chicago.
- Kwok Pui-lan (2005): *Postcolonial imagination & feminist theology*, Louisville.
- Loughlin, Gerard, red. (2007): *Queer theology: rethinking the Western body*, Oxford.
- Martinson, Mattias (2007): *Postkristen teologi – experiment och tydningsförsök*, Göteborg.
- McNeill, John J. (1976): *The church and the homosexual*, Kansas City.  
— (1988): *Taking a chance on God: Liberation theology for gays, lesbians, and their lovers, families, and friends*, Boston.
- Nissinen, Martti (1998): *Homoeroticism in the Biblical world: a historical perspective*, eng. övers. Kirsti Stjerna, Minneapolis.
- Rosenberg, Tiina (2002): *Queerfeministisk agenda*, Stockholm.
- Schürger, Wolfgang, Herz, Christian J. och Brinkschröder, Michael, red. (2007): *Schwule Theologie: Identität – Spiritualität – Kontexte*, Stuttgart.
- Sigurdson, Ola (2009): *Det postsekulära tillståndet – religion, modernitet, politik*, Göteborg.
- Stone, Ken (2004): "Queering the Canaanite" i Althaus-Reid och Isherwood 2004.

- (2005): *Practicing safer texts: food, sex and Bible in queer perspective*, London.
- Stuart, Elizabeth (2003): *Gay and lesbian theology: repetitions with critical difference*, Aldershot.
- Svartvik, Jesper (2006): *Bibeltolkningens bakgator – synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid*, Stockholm.
- Svenska kyrkan (1951): *Ett brev i en folkets livsfråga – till Svenska kyrkans präster från dess biskopar*, Stockholm.
- Tanis, Justin (2003): *Trans-gendered: theology, ministry, and communities of faith*, Cleveland.
- Tolbert, Mary Ann (2000): "Foreword: what word shall we take back?" i Goss och West 2000.